

金子大榮における「浄土の開顯」の思想史的考察

——『浄土の觀念』を読み解く（序説）——

龍 溪 章 雄

一 浄土探求の三部作

近代真宗教学者である金子大榮（明治十四年（一八八一）～昭和五十一年（一九七六））は、今日一般に「聞思の教学者」として知られているが、その浩瀚な著作から窺える学問的思想的遺産は「浄土の開顯」と『教行信証』の公開^{〔一〕}の二点に収斂される。中でも「浄土の開顯」について言えば、その独自の近代的浄土解釈が提示されている著作として、『浄土の觀念』（文栄堂、大正十四年（一九二五）二月。四十五歳）、『彼岸の世界』（岩波書店、大正十四年九月）、『浄土の諸問題』（あそか書林、昭和四十三年（一九六八）四月。八十八歳）を挙げることができ、これらの書物をいま仮に、金子大榮における「浄土探求の三部作」と呼んでおきたい。

『浄土の觀念』と『彼岸の世界』はともに大正末期のもので、うち前書は講演（大正十三年（一九二四）十月、日本仏教法話会）の速記録（講題「大乘経に於ける浄土の觀念」）で、後年「異安心問題」を惹起したものの、後書は大谷大学での講義（世親『浄土論』）を中心とする当時の学術的思索を集成した形で著述されたものである。問題提起的な講演記録と学問的手続きを踏まえた著述という形態上の異なりはあるものの、両書とも同時期の著作

に属し、内容的にも共通した浄土観が論じられている。二書は一对のものである。一方、『浄土の諸問題』は最晩年の講話録で、内容的には浄土探求の歩みを総括する位置にある⁽²⁾。

金子の浄土観は、今日一般に主に『浄土の諸問題』をとおして理解されている。「生死の帰依所」（死の帰するところをもつて生の依るところとする）として浄土を平易に語る晩年の円熟した思想はこの書に存分に言表されている。「読みやすく」また「理解されやすい」からであろう。しかし、そうした晩年の円熟した思想がどのような悪戦苦闘の歩みをとおして形成されてきたか、そのプロセスを解明しなければ、「浄土の開頭」の学問的業績の全貌、「浄土」をめぐる思索の歴史的意義は十分には理解できない。晩年の円熟した教学思想を正確に理解するためには、その思想形成過程を辿り、特に青年期から壮年期にかけての金子の問題意識や学問的関心の動態を内在的に確認する必要がある。

本稿では、以上のような問題関心に立ち、紙数の都合上『浄土の観念』を中心に（必要に応じて『彼岸の世界』にも言及する）、金子における浄土の探求と開頭の内実を特にその内的動機、方法的立場、併せて『浄土の観念』を読み解く上での鍵概念、の三点に焦点を絞って明らかにしてみたい。具体的な浄土了解の内容と意義についての詳しい考察は別稿に譲る。

二 「浄土」の復活

金子の独自の浄土了解が提示されている最初の書『浄土の観念』の「序」で、本講演の主題である「浄土」の探求に至らしめられた内的契機を次のように語っている。

之れは未見の世界でありながら、しかも懐かしき郷里である。若しわが生涯が其所に旅立ちつゝ其所に帰るこ

とであることが信知せられたならば、それは如何に幸恵なことであらう—といふことがこゝ数年間の私の心靈を支配して来た。親鸞聖人の浄土往生の思想も、この意味に於いて私にも味はるようである。思ふに釈尊の涅槃と宣ふ境地も、恐らくはこの私に取りての未見の郷里ではないであらうか。兎もあれこの彼岸の願求が、「浄土」といふものを特に私の研究の主題たらしめた^③。

金子にとって「浄土」とは、いわゆる教理学的関心の対象ではなく、どこまでも自己自身における思想生活の歩み、「彼岸の願求」として語られる求道的関心の必然的要請として課題化されてきた主題であつた。そしてそこには、以下に述べるように、金子の信仰歷程の内実を規定した「悩ましき問題」との格闘のあつたことを見落としてはならない。

私の著作に於て宿命的であつたものは『彼岸の世界』である。浄土観である。生来愚鈍にして知識的の固執を離るることのできなかつた私にとりては「浄土」といふものは特に不可解のものであつた。それにも拘らず伝統の空氣は是非ともそれを領解せねばならないものと強いられてゐたのである。その実体観を越ゆる為には、いかに苦悩せることであらうか。それが『彼岸の世界』に於て漸く解除せられたのである。(中略) 今日に於ても実体観に止つてゐる人もあれば、初学にして早くも真義に達した者もあるやうである。しかし私はそのいづれに同じてよいか分らない。それ程までに私には悩ましき問題であつたのである^④。

かつて少年大榮の魂の底深く刻印された、浄土の存在の有無と伝統的な浄土往生の信仰をめぐる素朴な疑問は、やがて自覺的な「悩ましき問題」(「実体観」の克服)となつてその後の人生行路の方位を決定づけるものとなつた。青年期以降の求道の思索の根底を貫く一本の「赤い糸」こそ、実に運命的思想課題となつた「浄土の探求」であつたと言えよう。浄土の問題は金子にとって知的レベルでの関心の対象ではなく、彼の実存的生がその情意に衝き動

かされ意欲せざるをえない形（「彼岸の願求」）で自らに課した究極的関心事であった。

しかしその「悩ましき問題」は容易に解決されえなかった。その「苦悩」の跡を、金子は『浄土の觀念』の冒頭において率直に告白している。

申す迄もなく私は真宗の寺院に生れて、幼さい時からお浄土といふ話を聞きお念仏を称へてお浄土参りをするのであるといふ事も聞いて居たのであります。がまたその頃から其お浄土といふものが解らないのであつて、浄土とか地獄とかいふような話は昔の偉い人が好い加減に何かの方便でいつたものであらうといふような考へを持つて居つたのであります。さういふ考へは随分長く続きまして、信仰といふような事をやかましくいふようになり、自分でも考へるようになりまして、仏といふものは漠然とではありますけれども在しますような感じがしたが、浄土といふものがどうもはつきりしない。遂に我々の宗教生活としては、浄土といふようなものは大体重要なものではないであらう、本当に大切なものは仏である、仏さへ解ればよいのであるといふような考へが起き、嘗ては如来中心の信仰といふようなものを考へてみた事もあるのであります。お浄土参りが仕度いといふやうな考えを中心にして居る信仰は、間違つた信仰か或は方便的信仰であつて、まことはお浄土よりも仏が有難くならなければ駄目である。かの蓮如上人が「極楽はたのしむと聞いて願ふ者は仏にはならぬ、弥陀を頼むものが仏になるのだ」と云はれたお言葉などを思ひ合はして、仏の慈悲を信するのである、お浄土は解つても解らんでもよいのである、といふようなことを思ふてみたのであります。然るにその浄土といふものが今自分の信仰の上に復活して来たのであります⁽⁵⁾。

金子における浄土探求の歩みはそのまま信仰の歷程と重なつていた。少年時代の素朴な疑問から青年時代における「如来中心の信仰」へ、そして浄土の「復活」への転回。金子の求道の歩みにおいて浄土は、先ず出発点におい

てその存在が疑問視され、次には「浄土は解つても解らんでもよい」「仏さへ解ればよい」として軽視されるに至り、やがて一転して「信仰の上に復活して来た」のである。真宗大学卒業後の在郷十年間の精神主義傾倒時代における恩寵主義的信仰の中では、「如来中心の信仰」と自ら評しているように金子にとって浄土は積極的存在意義を有するものではなかった。処女作『真宗の教義及其歴史』（無我山房、大正四年（一九一五）二月。三十五歳）も、「真宗の信仰は、弥陀と衆生との関係を会得するにあり」（序）との視点から、真宗救済の構造を論理と心理の両面より考察したものであった。同書では伝統的な浄土往生の信仰を「浄土中心の救済」として批判し、当時の自身の信仰的立場であった恩寵主義的信仰を「如来中心の救済」として高調している。

かゝる罪惡深重の者に、大悲の涙をそゝぎたまふ如来在ますと聞かせて頂くだけで、もう充分である。（中略）
浄土中心の方では、如来は唯だ西方にのみ在す故に、来世でなければ観ることが出来ぬとする。之に対して如来中心の方では、現実に大悲の仏心に接するを以て、往生といふ事も、之を現実に味はふことができる。⁽⁶⁾

として親鸞の「即得往生」義を現生において理解し、「現実の救済」体験を強調するが、「如来中心の信仰」には、未だ浄土の存在意義をめぐる積極的思索は表顕されていない。恩寵主義脱却直後の金子の信仰においても、その恩寵的救済信仰から自覚自証的信仰への転回が主に曾我量深の思索に導かれたという事情もあつてか、如来観が中核となっており、浄土についてはあまり触れられていない。「浄土」は信仰の中心的位置を占めていない。

ところで、いま指摘したような浄土軽視の「如来中心の信仰」は、言うまでもなく清沢満之の精神主義的信仰に由来する。清沢は、「私共は地獄極楽があるが故に、地獄極楽を信ずるのではない。私共が地獄極楽を信ずる時、地獄極楽は私共に対して存在するのである。」（「宗教は主観的事実なり」）⁽⁷⁾と主観主義の立場から浄土の存在を説き、「他力救済の念は、能く我をして迷倒苦悶の娑婆を脱して、悟達安楽の浄土に入らしむるが如し。我は実に此念に

よいて、現に救済されつゝあるを感ず。」（「他力の救済」⁽⁸⁾）と現実の浄土体験とでも言うべき信境を吐露してはいるものの、それはあくまでも「現在の安住」（「精神主義と三世」⁽⁹⁾）の信境を浄土往生に仮託して語ったものであった。清沢の最終的到達点は絶筆「我が信念」において、「私の信ずる如来は、来世を待たず、現世に於て、既に大なる幸福を私に与へたまふ。（中略）来世の幸福のことは、私は、まだ実験しないことであるから、此処に陳ぶことは出来ぬ。」（「我信念」⁽¹⁰⁾）と表白するとおり、どこまでも「現世の幸福」すなわち「現在安住」の実験にあったと言えよう。そこでは、浄土の存在が信仰もしくは宗教生活にとつてもつ意義、必然性といった点は、ほとんど触れられることなく終わっている。したがって、このような精神主義の影響を受けて自らの信仰を形成していった金子のその信仰空間に、「浄土」が独自の位置を占めることのなかったのは、けだし当然の結果であつたと言ふべきであろう。してみれば、金子の浄土探求の試みとやがてその成果として提示された独自の浄土了解は、清沢の遺した精神主義の課題に応答したもの、精神主義の一つの展開形態として意義づけられるのではないかと思う。

ともあれ、金子の浄土探求の歩みは、素朴な疑問の段階から「如来中心の信仰」という浄土輕視の救済觀の時代を経て、大正期後半の金子の思索において頂点に達する。すなわち、浄土の「復活」を「彼岸の願求」がもたらしたのである。そして、復活した浄土をめぐる思索をとおしてそこに見出された新しい浄土觀を世に問うたのが、『浄土の觀念』並びに『彼岸の世界』であつた。金子の息の長い人生の前半生を貫く「悩ましき問題」は、こうしてようやく解決されるに至つたのである。

三 浄土をめぐる実體觀の否定とその「意味」の再発見

ところで、金子にとってその「悩ましき問題」の核心は、「知識的の固執」つまり「実體觀」から脱却すること

が容易でなかった、という点にあったことに注意したい。この事実は、金子独自の浄土観が、その「実体観の否定」において初めて成立したことを意味する。少年時代の素朴な疑問も、青年時代の恩寵主義的な「如来中心の信仰」における浄土軽視も、ともに浄土を実体的存在として予想する「知識的固執」に由来するものであった。「不可解」の原因は、浄土そのものではなく、人間の側の実体観にあったわけである。そしてそのことは、金子が疑問視し、やがて「浄土中心の救済」として批判した伝統的な浄土往生信仰における浄土観、換言すれば素朴な浄土存在の肯定もまた、実体観に執われたものであるということの意味する。

と同時にさらに言えば、明治以降日本に移植受容された西欧近代の自然科学の世界観や人間中心の諸思想に訓練された知識人を初めとする人々の間に、仏教が伝統的に説いてきた地獄・極楽の存在を否定する風潮が、当時一般的傾向としてあった。そうした浄土否定論の思潮はまた真宗の教界内部においても、金子と同時期の野々村直太郎の『浄土教批判』（大正十二年（一九二三））に見られた。一方、明治以来徐々に発達してきたいわゆる近代仏教の領域においては、浄土思想の文献学的ないし歴史的研究も進展してきていた。すでに早く明治時代に松本文三郎『極楽浄土論』（明治三十七年（一九〇四））が上梓されており、大正時代には泉芳璟の『仏教地獄極楽論』（大正七年（一九一八））が代表的なものである。真宗教学界の場合は、従前どおり、宗典に基づきいわば本体論的な研究と弁証が一般的方法として行われていた。しかし、こうした浄土の存在をめぐる否定的見解（野々村）、客観的研究（松本、泉）、宗門教学の弁証、言わば浄土の存在をめぐる否定と肯定のいずれも、その根底には実体観が巣くっている。金子における「浄土」の復活―新しい浄土了解は、そうした実体観からの解放を契機としてもたらされ、形成されている。そして自らの信仰歷程における「悩ましき問題」解決の経験を立脚地として、このような浄土の存在をめぐる実体観的な素朴実在観を否定することこそ、実は『浄土の観念』の最も基本的なモチーフであ

った。

先に引用した『浄土の観念』の冒頭における、浄土探求を軸とした信仰歷程の告白に続いて金子は、次のように語っている。

さうして今日では動もすれば浄土といふような考へは無くても宗教とか信仰とかいふものは有り得るのだといふやうな考へが随分行き渡つて来たのでありますけれど、私としてはどうも夫では不満足であつてやはり浄土といふものが、我々にとつて何か意味を持たなければならんといふやうな考へに支配されて居るのであります。ここには、直接言表されてはいないが、浄土教における往生思想（したがって如来及び浄土の観念）は過去の神話に過ぎず宗教の本質ではないとする、野々村直太郎の『浄土教批判』への批判が色濃く含意されている。浄土教理解に関して、同時代の野々村と金子の両者には差異点と共通点が見られ、興味深いものがあるが、いまは立入って触れることを差し控えておく。ただ、浄土を否定または無視ないしは軽視する見解に対して、金子は明確に批判的立場にあり、浄土は人間にとって何らかの「意味」をもつべきであるとして、經典に説かれる積極的意義を認めようとしていることに注目しなければならない。大正期の浄土をめぐるさまざまな動向の中で、金子の新しい近代的浄土了解は生れてきた。そして、その「意味」の再発見こそ、金子における浄土の「復活」の内実に他ならなかったわけである。なお、このことは『浄土の観念』の内容そのものに関わる事柄であるから、以下の考察に譲る。

ともあれ、金子における浄土の「復活」には、単に金子自身の信仰歷程における内的必然的帰結という個人的契機のみならず、当時の浄土をめぐる伝統的護教論、客観的学問的説明、批判的否定的見解に対する金子独自の立場からの応答といった、歴史的契機が含まれていたことを忘れてはならない。一般に学問や思想は個人的契機を内因とし、歴史的契機を外縁として形成されるものであるが、金子のケースはそのよき例である。

金子大榮という一人の近代仏教者の信仰的個性によって選ばれた問題としての「浄土」は、やがて真宗の教学界における普遍的課題となる。生い立ちに規定された一人の浄土探求者における信仰の歩みがようやくにして辿り着いた浄土の「復活」の地点は、近代仏教が初めて経験する「浄土」の再発見と復活の第一歩でもあった。近代的浄土解釈という遺産を浄土仏教思想史上にもたらし、浄土の新しい了解の可能性を開いた金子における浄土開頭の内幕を、次に見ていくこととしよう。

四 「観念」と「彼岸」——浄土了解のキーワード

金子がその独自の浄土了解を発表した二冊の著述、『浄土の観念』と『彼岸の世界』は、共通したモチーフに基づいて構成されている。すなわち、従来の伝統的浄土観の吟味による実体観の否定、浄土の人生的・現実的意義の探求、がそれである。しかし同時にそこには、両書の成立経緯の相違に基づいて、各々の特色が見られる。

『浄土の観念』は、講演題目が「大乘経に於ける浄土の観念」であったことから知られるように、主として大乘經典における浄土の諸観念（ここで「観念」というのは、教説、概念、思想の意）の批判的吟味、比較検討をとおして、金子自身の浄土観の基本的立場を表明することが中心となっている。当時の教界に対する浄土の観念（教説・概念・思想）をめぐる問題提起という点に、本書の基調が見られる。経説の浄土の観念には、「観念界」として説かれた浄土、「実現の理想界」として説かれた浄土、「願生すべき実在界」として説かれた浄土の三類型があると、この中で「観念界」として説かれた浄土を根拠として自らの浄土了解、すなわち「観念界としての浄土」を提唱論述している。

一方、『彼岸の世界』は、学術書としての体裁を保持しつつ金子自身の浄土了解を大乘経論に即して詳細に論述

することが目的で、世親『浄土論』を『無量寿経』と照応させつつ読解しており、また学生時代に出会い卒業論文に選んだ『華嚴経』の影響が色濃く反映されている。そこには金子における経典解釈の個性が存分に表出されている。両書をおして窺える金子の浄土観を構成する主要な鍵概念は、「観念」と「彼岸」である。「観念」（「觀念界」としての浄土」と言う場合の観念）という用語、そして金子がこの語に託した意味は、当時金子自身が大きな思想的影響を受けていた新カント派の認識論、及びその文脈でのプラトンのアイデアの思想に由来するものである。金子の浄土観は、このカント的―プラトンの思想の文脈において理解されねばならない。すなわち、ここで「觀念界」としての浄土」と金子が言う時の「観念」とはドイツ語のアイデア（Idee）に相当する訳語である。⁽¹²⁾「觀念界」そして「彼岸の世界」とは、アイデアの世界として、現象界に属さない先驗界、如何なる意味においても経験を交えない、むしろ経験成立の原理となるべきものであった。観念と訳される語には別にフォルシュテルング（Vorstellung）があるが、これは「表象」とも訳され、心理学概念として観念をとりあげる場合にはこの用語が使用される。しかし金子が「観念」の語を使用する時、それは心理学概念としてではなく、明確に哲学概念（Idee）としてであった。後年「観念の浄土」が問題化された際、浄土の実在を否定したと受け取られたと同時に、それを聖道仏教の自性唯心的思想―己心の弥陀・唯心の浄土―だとする論難が出たのも、この哲学用語としての「観念」が正当に理解されず、いわば心理学概念的に取り扱われたからに他ならない。「観念」という哲学用語の意味とそれを使用した金子の意図は正当に理解されなかった。ともあれ金子の浄土観は、大正期アカデミー哲学界の主要な潮流を占めていた新カント派哲学を中心とする西洋哲学思想への学びを媒介とし、そうした哲学思想との対話をおして形成されたものであった点に、その歴史的特質の一端が見られる。

一方、「彼岸」の語は、これは言うまでもなく仏教に伝統されてきた基本用語である。しかし金子がその言葉を

使用する時、それは、この宗教用語の体内に堆積されてきた伝習（因習）的固定的觀念（比喩的に言えばDNA）の垢が振り落とされて、新鮮な響きをとまった全く新しい近代の宗教語として再生されていることに注意すべきであろう。そしてそこには、いわゆる大正ロマンティズムの香りが強烈に漂っている。このことから、金子の浄土了解がすぐれて歴史的な生成物であつた事実を知ることができるのである。

五 方法的立場—内觀の浄土

金子は論述を始めるに当たって、「浄土といふものは我々個人の自覺にとつてどういふ意味を持つて居るか」という点に関して、『浄土論』冒頭（願生偈）における「世尊我一心 帰命尽十方 無碍光如来 願生安樂国」との世親自身の浄土願生の表白に基づきつつ語っている。これは金子の浄土觀の最も基底的な事柄で、浄土をめぐる金子自身における信仰表白とでも言うべき内容であり、さらには浄土研究の方法的立場を示したものと言つてよい。

金子が仏教について論じる時は、如何なる場合でも常に、人生の迷妄的現実、人間の罪と苦悩の凝視と、そこに必然的に生じてくる出世間的願求の事実から出発する。宗教とは、金子においては、人間の現實存在に對する苦悩の自覺とその悲傷する心によつて必然的に求められる世界であり、したがつて宗教—仏教の学はどこまでも自己における「生」の体験に即したものであらねばならなかつた。清沢滿之の精神主義における「実験」「内觀主義」「主觀主義」の方法態度を繼承する「自己中心」⁽¹³⁾の実存的立場がそこにある。いま金子がここで浄土の個人的自覺の意味を説明する際も、同様の方法からその考察を始めている。

（上略）仏があるか無いかといふ問題は寧ろ私に取つては第二の事柄であつて、さういふことよりも先づ吾々が本當に自分といふものを見て行く、或は我といふものが初めから解らないならば、私がこゝに斯うやつて居

る、之は何であるかといふことを本当に反省し、而して其の反省されたものが罪と悩みにと沈んで居る此の者であるとわかつて、此の者が帰命といふ態度を取る時にそこに初めて我があり、それに対してそれが照されて居る所の仏といふものがよく考へられて来るのであります。斯ういふ意味に於て仏も亦私の自覺の天地に現れて来るものであります。⁽¹⁴⁾

仏の存在は、自己内觀の必然としての帰命の態度において感知せられるところの、罪と悩みに沈んでいる我とともにその我に対応して現れてくるものである。最初に「仏」の存在と「我」とを予定して、しかる後にその「我」が「仏」を信ずるというのではなく、唯一つの「帰命」という態度において苦悩の「我」とその我の闇を照らす光の「如来」とが自覺されてくる。その自覺の内景に現れる仏は、人間の經驗的な常識的分別が考える存在——有無の觀念（實體觀）を超えているという点で「純粹客觀」⁽¹⁵⁾である。

このように説く金子はさらに浄土についても次のように論じる。

我の背景には現実の世界がある。従つて、さういふ我でありますから其の我が如来に帰依すると同時に此の安樂国の世界といふ現実の世界を超えた一つの天地を認めざるを得ないことになつて来るのであります。即ち吾々が自分といふものゝ背景としての此の多くの衆生の住んで居る現実の世界を見極めて行く時に、丁度私といふものを見極めて仏が出て来たと同じように、現実の世界を照して居る安樂国といふ彼岸の世界彼の土といふものがそこに出て来るのであります。さうして私は其の国に往きたいといふ願ひが現れて来るのであります。ですから詰り一心若しくは我といふものを中心として考へますれば、如来は我といふ個人の現実を照す光であり、安樂国は我の周囲即ち我によつて代表されて居る所の現実の世界を照す所の一つの境涯である。だから之を逆にいへば本当の自己の現実を知れば、そこに帰依如来といふことが出て来、本当に此の世の有様を見極め

たならばそこに彼の国に往きたい、安樂国に生ぜんと願うことが当然出て来るのであります。（中略）安樂国とか仏といふものがあるか無いかをさきに決めてからのもので無くて、私の心の上の事実として私が仏を拝み浄土に行きたいといふ願が直接に出て来るのであります。⁽¹⁶⁾

帰命と同時に願生という態度が必然的に現われてくる。浄土とは、そうした現実界の否定、悲傷をとおして現われる願生の態度において内観されるところの、此岸の世界を照らし出す「彼岸の世界」である。

金子にとって如来及び浄土は、このようにどこまでも自己の現実の自覚から出発するところに必然的に見出されるものであった。そして、こうした「帰命」と「願生」は言うまでもなく信心に他ならぬが故に、金子における如来及び浄土とは信心の内面に自覚される精神界という意味をもつ。信心を離れて如来も浄土も存在しない。当時金子が多用していた表現を借りて言えば、信心の智慧たる「宗教的理性」によって内観され感知される自覚的世界である。かくして金子の浄土観は、それを方法的には「浄土の内観」もしくは「内観の浄土」と表現しうるであろう。『浄土の観念』の主題「大乘経に於ける浄土の観念」において金子が展開する独自の浄土了解は、以上指摘したような意味における「浄土の内観」もしくは「内観の浄土」が基調となっている。

その主體的な関心と態度は、より具体的に次のように述べられている。

（上略）私の態度は、さういふもの（大乘經典のこと——註引用者）を読んで私の胸に与へられる或る感激を中心として、其の大乘經典に説いてあることは私の現在過去及び未来に取つてどういふ意味を有つて居るか、私の心靈に取つてどういふ意味を有つて居るか、吾々の周囲の社会とか人生といふものに向ふ上に於て大乘經典に説いてある浄土といふものは一体どういふ意味を有つて居るか、さうして私としては寧ろそこに感得せられた意味を以て經典を見直して行くといふことの方が本當に經典を見る眼では無いかといふように思うて居るの

であります。¹⁷⁾

内觀の浄土は、自己及び現実界の自覺を踏まえ、經所説の教法をとおして獲得された信心によつて感得された世界であつた。しかし金子はこうして内觀された「觀念界」「彼岸の世界」たる浄土を、単に自己の個人的精神領域としてのみ狭く了解してはいない点に、十分注意しなければならない。金子にとつて浄土とは、自己の心靈・人生にとつてのみならず、「吾々の周囲の社会」にとつて何等かの「意味」をもつものであらねばならない、とされている。金子における「内觀の浄土」は、そうした時代社会を視野に入れた自覺の広さを含んでいた。

元來、清沢の精神主義や内觀主義は、単に自己のみを問題にするとか心の内側を凝視するとかといったいわゆる個人主義的心理主義的な自覺をいうのではなく、自己の内外両面における全ての事柄を精神的内面的に見ていくことを意味するものであつた。したがつて金子の「自己中心」も、また「内觀」も、自身の存在を含めてあらゆる問題や事象に対する関わりの態度を説くものであつた。そして時代社会に対する関心も、実は金子においては人一倍強烈なものがあつた。

いま浄土の問題について、經説の浄土の觀念の上に何らかの時代社会に対する現実的意味を精神的内面的に発見したところを論じようとしているわけである。もちろんそれは金子自身の信仰空間、精神内界に、願生の対象世界として自覺されたものとしてである。こうした意味において、金子の浄土了解は実のところ、単に浄土思想をめぐる經典解釈の上での新知見の提唱という学術的教学的レベルでの歴史的意義をもつに止まらず、むしろ金子自身の意図からすればそれ以上に一つの時代に対する積極的な発言、もしくは近代仏教者ないし親鸞教徒としての社会觀の表明、といった実践的性情内容を含意していると言ふべきであろう。そしてそこに、歴史的存在としての金子における同時代への関わりの姿勢の質を見ることが出来る。その独自の近代的浄土觀は、自身における信仰歷程の必

然としての「浄土の復活」を内的契機とするけれども、その復活ということの中には同時に、当時の大正期の社会動向と時代思潮を受けてその中で展開された思索に基づき、時代社会の問題に対して一人の仏教者として応答していくこととの内的要請と真摯な願いが大きな契機として孕まれていたのである。

したがって、金子の浄土了解は、一方では、近代における仏教研究あるいは真宗教学の歴史の上でその意義を評価することが先ず要請されねばならないとしても、他面では、当時の他の仏教者の社会的実践や発言または社会観の動向の文脈に乗せて、その位置を比較分析し評価していくことが不可欠となろう。『浄土の観念』は、そうした両面の視点からの考察をとおして初めて、その歴史的価値の全貌を顕わにするであろう。

註

(1) 『浄土仏教の思想』第十五卷（講談社、一九九三年）「金子大栄―聞思の教学者―」（共著）、「金子大栄の生涯と信仰」①②④（『中外日報』二〇〇九年十二月一日～十二月十日）参照。なお、本稿にて触れた金子大栄の生涯と信仰歷程等についても、これらの著作、論文を参照されたい。一部重複箇所のある点、お断りしておく。

(2) 『浄土の諸問題』は、金子にとって因縁の深い大阪和行会での十回講話（この講話は昭和四十一年～四十二年頃に行われている）の記録を加筆修正して出版されたものである。その「序」の中で金子は、「浄土」を明らかにすることが私の思想的運命であり、人生の経験でもありました。したがって私の著作のすべてはただその一つであると申しても過言ではありません。特に「浄土」の題において書きもし語りもしただけでも相当にあります。だからこの講話には、それらを総括してみたいという願いもありました。（「序」一頁）と語っている。

(3) 『浄土の観念』「序」。

(4) 「著作をかえりみて」（昭和三十年（一九五五）七月～八月執筆、金子大栄選集第一巻所収、在家仏教協会、昭和三十一年五月）三二八～三二九頁。

(5) 『浄土の観念』二～三頁。

- (6) 『真宗の教義及其歴史』一四三―一四四頁。
- (7) 『精神界』（明治三十四年（一九〇二）四月）所載。今は、岩波文庫『清沢文集』（岩波書店、昭和六〇年（一九八五）、第十五刷）に拠る、六〇頁。
- (8) 明治三十六年四月、「親鸞聖人御誕生会の祝詞に代へて」。『清沢文集』九五―九六頁。
- (9) 『精神界』（明治三十五年二月）所載。『清沢文集』三四頁。
- (10) 『精神界』（明治三十六年六月）所載。『清沢文集』一〇〇頁。
- (11) 『浄土の観念』三頁。
- (12) 「観念」(Idee)の語は、もとプラトンのイデア論に由来する。この「イデア」(idea)の語はプラトン哲学の基本概念を示す言葉であることは言うまでもない。プラトンにおける「イデア」とは、この現象界に属するところの感覚的知覚の対象ではなくて、現象界即ち時空を超えた非物理的な永遠の「實在」、より高次の真實在である。我々が経験しうる個別の美や善を超え、それらをして美や善たらしめる原理乃至原形という意味をもつ言葉であった。したがってそれはまた「理想」という意味をも内含する。現象界―感覚的世界の個物はイデアを原形とするところのその模像であり、イデアを分有するものである。こうした生滅変転の現象界と永劫不変のイデア（實在・理想）界との二世界観を説くのが、プラトンのイデア論であった。しかしそのイデアの語―それに由来するIdeaやIdeeは、やがて近代哲学に至ると、近代の人間中心主義的思想の発展と相俟って、次第に主観的な思维の対象または単なる表象、考え即ち意識的・心理的な「観念」を意味するものとなった。一般にギリシア思想やプラトン哲学におけるイデアの語には、こうした近代的な「観念」という意味は含まれていない。カントに始まるドイツ観念論哲学において、Ideeという言葉が感覚や経験の世界を超えた理性の普遍的形態として把握されるに至って、改めてプラトンの意味が回復されたのである。こうしたカントの批判的・先験的観念論以後のドイツ観念論の文脈においてイデーを捉える場合、「理念」という訳語が多く使用されている。（以上、平凡社『哲学事典』他参照）
- (13) 「自己中心」の思考方式について金子は次のように説明している。「先生の考え方において最も重要なものは、自己を中心とする」ということであります。自分を通さないことは何もいわない。（『清沢先生を偲びて』清沢満之師生誕百年記念会編『清沢満之の思想とその展開』昭和三十八年（一九六三）九月、二六頁）「自分を通さないことはいわない、自分にわからないことはいわない。自分にわかつてもらわなくてもわからんでも、真宗ではこういうんだ、というよう

なことはない。」（『清沢先生の世界―清沢満之の思想と信念について―』文明堂、昭和五十年（一九七五）二月）
このような「自己中心」的態度こそ、清沢満之（「実験」）から継承しやがて生涯にわたるその思想生活、教学的営為を導いたところの、金子の学的方法の核心となったものであった。「自己中心」ということは、自分に納得できなければものをいわない、という、それが自己中心であるならば、ずっと大谷大学から広島時代によって離れたと申しましても、「何を考えておったか」ということでは離れておつても、「どう考えたか」ということについては、少しも離れておらない。」（『清沢先生の世界』）壮年時代以後の金子の学問的関心事は、生涯の運命的思想課題である「浄土」の探求、ライフワークとなった『教行信証』の研究の二点に集約される形で展開されていくが、この「浄土」も『教行信証』とともに清沢の精神主義の思想では十分に説き明かされてはいなかった。それらの主題への関心とそれをめぐる学問的営為はどこまでも金子の思想生活の個性的契機に俟つものであった。その点で、「何を考えるか」という思考内容の面では清沢と金子との間に大きな距離が見られる。しかし、「どう考えるか」という思考方式の面では金子は清沢の精神主義の立場、「実験」の方法を確かに継承していると言えよう。そして、その「自己中心」の方法を、親鸞の思索の方法である「聞思」として聞き当て深めていったところに、清沢から金子への方法的態度の展開の跡を見ることができるといえる。

(14) 『浄土の観念』二〇頁。

(15) 『浄土の観念』二二頁。この「純粹客観」ということについて、補足説明しておく。『浄土の観念』とともに後年問題化された同時期の講演記録『真宗に於ける如来及浄土の観念』（真宗学研究所、大正十五年（一九二六）十一月）は、特に「如来」を主題として当時の金子独自の如来観を展開したものであるが、そこでは如来について次のように述べる。人間存在の、したがって生活の原理としての自我を限りなく内に求める時、その内に求める意志の極限において現われるものが「如来」であり、如来は「極限的自我」である。しかし如来は「極限的自我」として現われても、われわれの現実意識においては我ならぬものとして、帰命の対象である「純粹客観の实在」である。そして、如来が「極限的自我」として現われる時のみ、浄土が如来の国として認知される。同様の内容は、『彼岸の世界』でも論じられている。金子の如来観・浄土観は一元的な思索（自覚自証）による点に特色が見られる。

(16) 『浄土の観念』二二～二四頁。

(17) 『浄土の観念』三三～三四頁。